

?中巖の道物論

著者	古澤 未知男
雑誌名	漢文學會々報
巻	14
ページ	24-28
発行年	1953-06-25
URL	http://doi.org/10.15068/00146396

出石誠彦氏「上代支那の異常出生説話について」(民族四ノ二)等。

(四) 關一多氏「離騷解話」(關一多全集二)参照。

(五) (三) 参照。

(六) 史記以外に春秋繁露・魯詩にも契・后稷の感生帝説が存する。

(七) 加藤常賢氏「殷商子姓考」(東洋の文化と社会第一輯)参照。

(八) 森三樹三郎氏「支那古代神話、帝王感生伝説」参照。

(九) 帝嚳には路史に「履大跡而傷生嚳」とあり、諱書の文ではないかと思われる。

(一〇) 中村璋八「繡書に現われた五徳終始」(中国文化研究会論文集

二ノ四)参照。

(一一) 右同。

僧中嚴の道物論

——本稿は中嚴の學術が多種多様に亘り、「道物論」が其の學的体系的の基盤をなして居る事を明らかにせんとするものである——

五山禪林の巨擘、一代の學僧と稱せられた中嚴の學術は、誠に該博精到そのものであつた。但その場合、彼の學は既往論者の言ふ如く、決して單に古學とか、易學とか、或は老莊とか、程朱等と、一部に限られたものではなかつた。此の意味に於て、北村澤吉博士が、

円月の學は、古來諸種の學説を据撫して、能く之を總合統一し、終に儒仏の調和融合に歸したる者也(五山文學史稿)(註1)

と言つて居られるのには、私も全面的に贊成する。所が、同博士も後に至つて、恰もこれに矛盾する如き言説を吐いて居られるのは、首肯

(一二) 出石誠彦氏「竜の由来について」(東洋學報十七ノ二)参照。

(一三) 同氏「漢代の祥瑞思想に關する一二考察」(東洋思想研究二)参照。

(一四) 右同。

(一五) 陳槃氏「秦漢間之所謂符應論略」(集刊十六本)参照。

(一六) 右同。

(一七) 顧頡剛・楊向奎氏「三皇考・河圖与洛書」(燕京學報專号之八)

(一八) 陳槃氏は「論早期讖緯及其与邵衍書之關係」(集刊二十一本)

において河圖・洛書を二種に分類している。

(一九) 陳槃氏「讖緯釈名」(集刊十一本)

同氏「讖緯命名及其相關之諸問題」(同二十一本一分)参照。

古澤未知男

出来ない。例へば「寧ろ老莊を退け孔孟を推重」「殆ど易の外に出る事なし」「程朱學は推重の迹なく寧ろ之に反對の立場を取つた」等の如きがそれである。(註2) 其外、岡田正之博士は、先づ中嚴の孔子推尊を挙げ、次いで彼の中庸思想が宋學の影響であるとなし、それと共に又「莊子をも嗜んだ」と言つて居られる。(日本漢文學史)(註3) 又足利衍述氏は、中嚴は「儒學に精深、殊に程朱學に於て、其の奥を究めた」となし、彼の學説が総て皆程朱に基くものとして居られる。

(鎌倉室町時代の儒教)(註4)が、私見を以てすれば何れも其の一斑を窺つて全貌を得ないものと言はなければならない。いま之についての論証は省略するが、要するに、彼の學術思想には、孔孟子思・老莊

道家・程朱宋學的諸要素が、融合して居た、と考へる。それは正しく竺儼が彼を評して言つた如く、

學通内外、乃至諸子百家天文地理陰陽之說、一以貫之（天柱集、示中巖首座）

であつたと思ふ。而して茲に注意すべきは、其の「一以貫之」の語である。そして私は之を彼の「道物論」正確に言へば「道本物迹論」に帰せんとするものである。これによつて、彼が「性情論」も「儒仙一致論」も、容易に理解されるのではなからうか。殊に「儒仙一致論」は、五山全期を通じて殆ど例外なく唱道され、維持繼承された、言はば五山學術の一大特色をなすものなる事を、忘れてはならない。

彼は曰ふ、

以本爲精以物爲粗、莊子所說之風也、所謂本者道也、物乃事迹也、

彼事物有萬不同、皆由道所行之迹也（道物論）

と。更に彼はこの本迹の關係を人行足迹といふ面白い譬喩を以て説いて居る。即ち

今人之能行者用足也、足之履而遺迹焉、有愚人於是執迹爲足、猶以物爲本之類爾（同上）

と言ひ、此を以て彼は、「迷寤精粗」の分れる所以だ、となした。そして彼は、此を仏敎の「了義」「不了義」に配した。了義とは理に通ずるもの即ち道であり、不了義とは理通ぜずして事迹に泥むもの、即ち物である。所で、凡庸凡識の者は、不了義を以てするから、唯其の迹を見て本然の道を知らない。それは、

所謂雖云極精以盡其辺際、然究竟之則不出乎爾所聽所睹所習之界而已（同上）

といふ事になる。彼は之を「業識」と名づけた。即ち彼によると、人は皆本来「一靈不昧底」の性がある。これは「人々具足し箇々圓成」され、「在凡不減、在聖不増、不垢不淨不生不滅、只在當人方寸

中」のものである。若し之に迷ふ者があれば、それは

永劫沈淪、但認目前虛妄生住異滅者、千思萬想總莫不知解情量之所計度、即是業識而已矣（古心説）

である。彼は更に之を補足説明して

以我無始時來根本智眼視之、猶如空花亂起亂滅（同上）

と述べて居る。之に對して、了義を以てすれば、

以眼開之則衆色紛然作文以供之吾見、又閉之暗然無色之見亦在吾目焉、以耳通之則萬聲噪然呼字以達之吾聞、又塞之寂然無聲之聞亦在吾耳焉（道物論）

と、開閉通塞、総て「心識」を以て見聞するので、従つて「胸襟本有之理」は自ら明らかとなつて来る。かくて彼は、結局

道物之極言默不足以載、非言非默議有所極、顧夫不足之較在乎道之載不載耳、不在言不言之間也、在乎道之盡否耳、不在盡物也（同上）と、結んで居る。彼が「道物論」の趣旨は、説き得て極めて明白である。

尙こゝに注意すべきは、彼が大いに莊子を止揚して居る事である。即ち先づ、

能言者言其所不能言、能迹者迹其所不能迹。夫道也者自然之理也、不可使言之與默強有之強無之耳（鯉鵬論）

と前提して、

非言非默之理獨莊子能言而足盡其極而已（同上）

と言ふ。且體的には、莊子鯉鵬の説を引いて、

蓋莊子能觀物化之變而明其精性、故遺迹於無物之物、是能迹所不能迹之迹也、又能籌名數之量而分其玄理、故立言於無名之名、是能言所不能言之言也（同上）

と。獨り莊子が、よく彼の所謂「非言非默」本然の理を究めて居る事を称揚して居る。尤も、その一方では、「道物論」成るの後、句余、

客有り、戯に彼に向つて、

吾子幸爲佛氏之學、論以乃所爲之道、施諸人可也、特以漆園傲吏所談之道、區區以究其辯、而效虛誕荒唐言、頗似不可、吾爲吾子惜之

(道物論、本志)

と質したのに対し、彼は之を釈明して、

吁。寔非吾本志也、……夫客未見吾道物之論也、何夫問之不通也、……夫客以吾言迹爲莊子、而不以佛理了義之教爲見、是未見吾所論道物之分也、設既見之而不通吾理、則猶如未見也、世俗之見耳、莊子道物之分尙未通其理、而況吾佛無上法理乎(同上)

と言ひ、自らの莊子より更に高次にある事を明らかにして居る。或は此外にも彼が言論には、「莊文甚奇、其於教化不可」(中正子、外篇叙篇)「惟莊無益」(同方圓篇)「莊老虛玄猶弗援」(贈張學士)等と、力めて莊老を退けた迹が窺へる。にも拘らず、なほ如上述べ來つた所に徴するも、彼が思想の根底多分に老莊的要素の存した事は、否定出来ない。表面一方では、老莊を退け乍ら、反面他方では、明らかに老莊の性格を露呈して居るのが、蔽へない事實である。茲に於てか前記北村博士が「寧ろ老莊を退け云々」と言つて居られるのは、「寧ろ」なる語に、或程度の割引はするとしても、やはり皮相の觀察であると言はざるを得ない。同様に、足利氏が全然老莊を無視し、岡田博士が「莊子をも嗜んだ」と称せられたのは、前者は全く其の見を誤り後者は亦頗る不徹底の譏りを免れないであらう。

尙又、此と同時に、彼が仏的禪の本来の立場を見逃してならない事言ふまでもない。論者往々彼が余りに儒學的造詣深かつた事に牽かれて、或は老莊たり仏徒たるの面目を疎にし勝ちであるのも、當を失して居る。(註5)それは、彼が彼の立場について、「佛老之道云々」と言つて居るのでも分る。(後記参照)道・物——道・仏、これ皆に彼が生涯を通ずる學的体系の一基盤であつたばかりでなく、やがて、

儒・仏・老三教の調和乃至一致論の導かれる重要な契機を藏して居る事を考へると、其の有する意義は極めて重大であると、言はなければならぬ。(註6)

兎もあれ、彼の「道本物迹論」は、恰も前記「一以貫之」といふ竺僊の言の如く、種々相を呈する万物事迹の根本に一の「道」を想定した彼の認識論的立場を、代辯するものである。そして之は又、次の「性体情用」の説と通ずる。彼は性を以て「性」・「常」となし、情を以て其の「用」となし、「變」となした。即ち彼は、これを樂記の「人生而靜天之性也、感物而動情之欲也」及び中庸の「天命之謂性」「喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和」を引いて、

以予言之所謂中則靜也、喜怒哀樂未發則性之本也、性之靜本乎天也是性也。靈明冲虛故曰覺、喜怒哀樂之發則情也、情者人心之欲也、是情也、蒙蔽闇盲故曰不覺(中正子、內篇、性情篇)是故曰人生而靜天之性也、……靜者性之體也、常也、感而動則其用也變也、……靜人之性、喜怒哀樂樂人之情、情者性之變也(同上)

と、説明して居る。正しく樂記と中庸とに基き、同じく朱子の体用説を承けたものであるが、茲に特に注意を要するのは、其の善惡に關する問題である。朱子は性を本然・氣質の二つに分け、氣質の性に善惡の別を設けた。之に對し中嚴は、

孟軻氏以降言性者差矣、或善焉或惡焉或善惡混焉、皆以出乎性者言之耳、舍本取末也、性之本靜而已、……性也者非善非惡非混、善者惡者善惡混者皆情也、性之末也、性之本靜而已(同上)

と言つた。それは、言はば善惡超越論である。そして其の用たる情に善惡の別があると考へた。此等の事については、既に先學諸家も論じて居られるので省略し、茲では本稿標題たる「道物論」との關係に於て觸れるに止める。(註7)即ち性の体が靜であり、靈明冲虛であり、其の用たる情や欲が蒙蔽闇盲で、種々變動し作用するといふ事は、こ

れ取りも直さず、本たり道たる自然の理法が存して、これによつて、万般の事象物迹が生ずるといふのと、軌を一にする。彼が「道本物迹論」は、常体・変用を説く「性情論」にも、かくて密接な連繋の存する事を、指摘し度う。

最後に「儒佛一致論」について述べる。彼の「儒佛一致論」は、主として右の「性情論」を基礎として展開する。(註8)先づ曰く、

靜人之性、喜怒哀樂人之情、情者性之變也。和而節之則歸性。猶天道之復於冬至也。是故動極則靜、靜故能動、天人性情之道也。……故俾情復於性者靜而已(同上)

と。其の性本来の靜に復すべきを説き、こゝに所謂復初・復性説を唱へた。それは又彼が仏徒を攻撃した韓愈を駁して、

天地之間萬物運轉、而究其本至於太極寂然虛無也、……有始於無實始於虛、是自然之理也、由是言之復初之本立乎虛無、而交泰之道生乎實有者也、退之之責求清淨寂滅者以爲禁、而相生養道者復初之理未之思矣(復初説)

と言つて居るのを見ても、明らかである。これ勿論易の復に基き、周子の説を参したものである事、言ふまでもない。茲に私は本迹——体用——復といふ一聯の思考体系が、正に彼が學術思想の基盤となり、根底となつて居る事、且つ彼の學説が決して単一なものではなく、飽迄多種多様に亘つて居る事を、更めて確認する。そして彼は此の考へ方が孔子・子思のそれと表裏全く相一致するものである事を強調した。即ち右を承けて、

是孔子子思之言乎性也、不與吾佛之教相賅也如此(中正子内篇、性情篇)

當知孔子之道與佛相爲表裏、而性情之論如合雙璧然(同上)

等と言つた。蓋し彼の「性情論」及び「儒佛一致論」との關係は、古之言性情者、於其理也一矣、固不欲異諸人、亦不欲黨也、但於理

而已……節情復性而已、凡人之情欲、無窮於物而至暴惡、故聖人欲使節其情欲、而復其天性而已(同上)

に於て、最も良く表明されて居る。「節情復性」こそ彼が「性情論」

を通ずる大眼目である。そして茲では、特に「於其理也一」「固不欲

異」「亦不欲黨」「但於理而已」の語が、注目される。此の故に、斯

かる観点に立つた彼は、前記孟・荀・揚等が、性を以て善・惡或は善

惡混淆となすのを目して、「不稽之孔子子思之教則失也」「不見正於

佛教故誤也」と難じたのは当然である。(註9)就中、彼の韓愈に對

しては、「至韓氏原性之言、或未能無誤」「然獨區別之、甚哉韓

舍本而取末、與孔子子思之道相遠如此甚矣哉」と言つて居る。――

も、韓愈に對しては斯く強く反對すると共に、他方では、「韓愈果

小詭乎道」と、幾分彼の立場を弁護するが如き口吻を洩し、更に彼が

古文の復興に大いに功あつた事については、「然文起於八代之衰可

尙」と稱揚して居る。(註10)事實、中嚴も我國に於ける古文復興の

有力な唱道者であつた。彼の「原民」「原僧」の兩篇の如き、韓愈の

「原人」「原道」に倣つたものであり、其外、韓愈の文に摸し或は其

の章句を取つて居る所も、尠からず見受けられる。(註11)斯く彼が

取舍攝取巧に止揚し、決して單なる模倣ではなく、独自の見解に基

て居る事は、彼の學術の特色を示すものとして大いに注目し値する。

――而して彼によれば、此等儒家達の態度は、

猶不欲同焉則無佗、以其欲異於釋氏故也、是非君子之道也、韓子甚

矣、不黨理而好異也如此(同上)

と、彼が所謂「理に於てする」事をしない結果だといふ。これが進ん

で例の程朱宋學者側よりの論難に對しては、

且夫伊洛之學張程之徒、夾註孔孟之書而設或問辯難之辭……然其注

意存於搢提佛老之道也……儻不本佛心而固執、而以若此語爲禪者、

伊洛家之流何異之耶、可言禪乎（中正子、内篇、問禪篇）

と言つて、退けて居る。此文では、尙未だ具体的内容には觸れて居ないが、それは恰も中国本土に於ける儒・仏両家の論争を、そのまゝ、我國に移し來つたものに外ならない。これは又、中巖始め他の五山諸僧が、齊しく契嵩仲鑑を尊崇私淑した一半の理由も、此處に在つたのである。（註12）勿論、中巖自身の所論も、果して彼の言ふ「理に於てする」事にのみ終始したか否か、同党伐異に出る所全くなしと言へるかどうかは、亦自ら別問題である。事實、彼は此間の事情を指して、蓋夫今之爲儒者、斥吾佛之道以爲異端、爲佛者亦非彼儒術以爲外道、是偕泥乎其迹而未通其道耳（道物論、本志）

とも言つて居る。之を以て觀れば、彼は亦當時同じ仏徒の間に、斯かる傾向の存した事を認めたものと言つて良い。それは兎も角として、茲に私が最も重要と思ふのは、それと「道物本迹」との関係である。

儒仏各々異なるも、それは「相」であり「迹」である。此を根源に尋ねて、本体に達すれば、其の「道」たり、「理」たるものに於ては、正しく相一致すべき筈である。恰も麥たり用たる喜怒哀樂の情も、其の本体の性に復すれば、即ち靜であり、虚靈であると、同じでなければならぬ。「体用」「復性」、それはやがてその俚、「本迹」と密接不可分のものである事は、容易に承認出来るであらう。こゝに私は、当初提示した如く、「道物論」——「道本物迹論」を以て、彼の學術思想の根底を通ずる一大要素である、と断ずるものである。

之を要するに儒僧中巖の學術が広く古今に通じ、然もよく之を把握調和して居る事、及び其の基盤をなすものが、一つには「道物論」であるといふ事も、略々明瞭になつたかと思ふ。中巖の學術思想については、尙検討し究明さるべき問題が多く残されて居るが、此の小稿も亦そのほんの一部の試みとして、以上私見を開陳した次第である。

（註1） 同書二一八頁。

（註2） 同書二一九・二二一・二二三頁外。

（註3） 同書五一八・五一九・五二〇頁外。

（註4） 同書二五六・二五七頁外。

（註5） 前記諸書大なり小なり何れも此の傾向は否定できない。

（註6） 虎関・雪村等既にさうであり、後室町時代に至つては惟肖・仲芳以下甚だ多く、仁如の如きは全く虎関・中巖を祖述して居る。

（註7） 前記「五山文学史稿」二二八・二二九頁「鎌倉室町時代の儒教」二五九頁等。

（註8） 儒仏一致の思想は我國でも夙く聖徳太子以來存する。中世に至つては愈々盛となり、「十訓抄」の如き最も良く之を代表する。五山禪僧に於ても主として其の「心性」を明らかにする点に於て強く此の風が見られる。而して此等は何れも「同本異迹」に帰する事が出来る。更に其の源は宋の碩僧契嵩・北磻に基いて居る。

（註9） 中正子、内篇、性情篇。

（註10） 中正子、外篇、叙篇。

（註11） 前記「日本漢文学史」五二二頁参照。

（註12） 契嵩に「輔教編」と「正宗論」の二著あり、共に當時我が禪門に愛読された。中巖は「潜子（契嵩のこと）以降吾不欲言」（中正子、外篇、叙篇）と言ひ、養堂は「輔教編成回仏日、正宗論出振禪風」と称し、其著空華集中至る所口を極めて賞讃して居る。